



Juan Hernández Pico

EL EPISCOPADO CATOLICO LATINOAMERICANO ¿ESPERANZA DE LOS OPRIMIDOS?

I.- INTRODUCCION: MEDELLIN COMO RESCATE DE LA ESPERANZA.

En 1968 el Episcopado católico de América Latina, reunido en la ciudad de Medellín para la 2a. Conferencia General, promulgó, con aprobación pontificia, 16 documentos o conclusiones que querían ser la concreción del Concilio Vaticano II para nuestro subcontinente. Estas conclusiones fueron además precedidas por una introducción y un mensaje a los pueblos de América Latina.¹

Nadie duda hoy que estos documentos provocaron en A. L. una notable sorpresa. Llevaban el sello de lo nuevo. Como lo expresaron los mismos Obispos, al hablar de un nuevo Pentecostés, hacían sentir estas conclusiones la fuerza del Espíritu de Jesucristo "que sopla donde quiere" (Juan 3, 8). Descadenaban una libertad creadora acorde con la conciencia de que A. L. estaba "en una nueva era histórica" (Mensaje).

Con Medellín el Episcopado católico devolvió a la Iglesia una de sus características esenciales, largo tiempo opacada: la de ser, en seguimiento de Jesucristo, signo de contradicción. Quienes habían experimentado la fe cristiana primordialmente como una tradición cultural, una piedad individual, un consuelo para el sufrimiento y un pilar del orden establecido, sintieron el cuestionamiento de Medellín como una sacudida de sus seguridades y reaccionaron con sospecha y aun con hostilidad; algunos llegaron ya entonces a identificar a los Obispos con los grupos extremistas y se aprestaron a descalificarlos como utópicos soñadores, astutos oportunistas o peligrosos entrometidos que habían abandonado la esfera de su competencia religiosa. Me imagino que también hubo otros que sinceramente se desconcertaron ante un mensaje en el que ni obispos ni sacerdotes los habían catequizado en su niñez.

Por el contrario, aquéllos que, desde el despojo y la pobreza, desde el sufrimiento y la opresión, o desde la solidaridad con los oprimidos, escucharon este desacostumbrado mensaje, lo percibieron como una buena noticia de salvación, como un impulso a levantarse de una humillación centenaria, como el rescate de una esperanza también para esta vida. Penosamente, en lento caminar, se puso de nuevo en marcha un pueblo de Dios capaz de "dar razón de esperanza" (1Pe 3,15).

En esto precisamente ha estado la verificación cristiana de la Conferencia de Medellín: en que ha ayudado a despertar la esperanza de los pobres, de los que echaron su suerte con ellos, y les ha anunciado un gran gozo.

En "las aspiraciones y clamores de América Latina" que precedieron ciertamente a Medellín, los Obispos descubrieron signos reveladores de la voluntad de Dios para el hombre latinoamericano. Los obispos comprendieron que el rechazo latinoamericano del fatalismo y de la resignación y el inconformismo ante la opresión eran actitudes nuclearmente cristiana, puesto que tendían a la reconstrucción de una solidaridad fraternal, sin la cual la invocación al Dios cristiano es vacía y objetivamente mentirosa (Mensaje).

La vuelta hacia el hombre latinoamericano

Medellín ha podido alentar la esperanza de los pobres porque ha tenido como intuición fundamental, como clave de sentido de todos sus documentos, al "hombre de este continente", tratando de comprenderlo no universalmente o en abstracto, sino en "este momento histórico" de su proceso que además ha captado como "momento decisivo" (Introducción, 1). No creo que se puede exagerar el enfatizar la importancia crucial de esta "vuelta" al hom-



bre concreto latinoamericano. Precisamente por eso Medellín ha sido capaz de traducir creativamente, de "inculturar" al Concilio Vaticano II en A. L. Veámoslo.

La extensiva universalidad con la que el Concilio, en la autorizada interpretación del Papa Pablo VI, contempló y se volvió hacia el hombre, descubriéndolo en "su miseria y su grandeza" (El Valor religioso del Concilio, n. 9),² se tradujo para Medellín en el descubrimiento de "la miseria que margina a grandes grupos humanos" (Justicia, 1).

La postura "muy a conciencia optimista" (El valor religioso, *ibid*) que, de nuevo según Pablo VI, el Concilio adoptó frente al hombre y su mundo actual, deteniéndose "más en el aspecto dichoso del hombre que en el desdichado" (*ibid*), se tradujo para Medellín en una intención de "llamar la atención, precisamente, sobre aquellos aspectos que constituyen una amenaza o negación de la paz" (Paz, 1).

Mientras en la perspectiva universal del Concilio, el "afecto" y la "admiración" hacia el mundo moderno" han sido —insiste Pablo VI— la tónica principal (*ibid*), en cambio, en la perspectiva continental de Medellín, el acento fundamental se ha puesto en la "denuncia" de "la injusticia y la opresión" (Pobreza, 10), de "una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz" (Paz, 1), y de "la miseria. . . hecho colectivo. . . injusticia que clama al cielo" (Justicia, 1).

Desde el punto de vista universal del Concilio, la visión del pecado muestra aún un énfasis privile-

giado en la "división íntima del hombre" explicada por el pecado (GS, 13), y aunque el Concilio es consciente de que tanto la vida individual como la colectiva de los hombres "se presenta como la lucha entre el bien y el mal" (*ibid*), no llega a formular teológicamente el peso del pecado cristalizado en las estructuras sociales. Medellín, en cambio, desde el ángulo cercano de visión de multitudes explotadas y dominadas estructuralmente, descubre la realidad teológica de una "situación de pecado" (Paz, 1) expresada por realidades cristianamente enjuiciadas como injusticia.

Creo que una lectura cuidadosa del documento sobre la Paz, lleva a la conclusión de que Medellín habla aquí de pecado en sentido estricto. Medellín, en primer lugar, tiene conciencia explícita de la diferencia entre una miseria atribuible a "causas naturales difíciles de superar" y otra atribuible en su origen histórico a la actuación injusta de los hombres (Paz, 1). En segundo lugar, tiene también conciencia de una "eventual voluntad de opresión" y desde luego de "una insensibilidad lamentable de los sectores más favorecidos frente a la miseria de los sectores marginados" (Paz 5). Medellín es consciente, además, de que la situación estructural de injusticia, es ratificada frecuentemente por la oposición, pasiva o activa, a las transformaciones profundas de los "privilegiados en su conjunto", que incluso llegan a defender sus privilegios y a resistir "con destrucción de vidas y bienes" (Paz, 17). Finalmente Medellín posee también la lucidez de detectar auténtica responsabilidad en el mantenimiento de la injusticia en quienes, incluso siendo víctimas de ellas, se apartan de la lucha en favor de la justicia por temor al sacrificio y al riesgo personal (Paz, 18).

Respecto de la violencia, la perspectiva de nuevo universal del Concilio, concentra su interés en la guerra, como estallido de violencia destructiva y en sus espantosas posibilidades modernas. Habla ciertamente también de la paz como obra de la justicia y no sólo como ausencia de guerra (GS, 77-82). Medellín, desde la perspectiva de un continente en el que poblaciones enteras son violentadas sin solución de continuidad entre tiempo de paz y tiempo de guerra, descubre y enfatiza una "violencia institucionalizada", verdadero nombre para la situación de injusticia que ha denunciado (Paz, 16). En su discurso presidencial introductorio, el entonces Presidente del CELAM, hoy Cardenal Brandao, con la madurez y responsabilidad de quien estaba al frente de una Conferencia de Iglesias locales, completó la orientación del Papa sobre la violencia, iniciando la reflexión que luego cristalizó en el rechazo de la violencia institucionalizada.³ Más aún, Medellín, traduciendo esta vez no al Concilio sino incluso al mismo mensaje pontificio de la *Populorum Progressio*, consideró necesario no ignorar, como lo había hecho el mismo Papa en Bogotá, la posibilidad legítima de la insurrección revolucionaria; con toda coherencia, además, completó de nuevo la visión de la encíclica, aludiendo como caso legitimante de la revolución no sólo la tiranía proveniente de una persona, sino "de estructuras evidentemente injustas" (Paz, 19). Lo más crucial, sin embargo, es que la visión latinoamericana de los Obispos en Medellín, jerarquizó inequívocamente los diversos fenómenos de violencia y ubicó la "violencia institucionalizada" como aquella que principal y originalmente "atenta contra la dignidad del hombre y por lo tanto contra la paz" (Paz, 16), es decir, como aquella que históricamente en A. L. es la causa de toda otra violencia, como aquella que nadie puede en ningún caso legitimar.

La solidaridad con los oprimidos del continente

No cabe duda de que en Medellín los Obispos pudieron firmar lo que escribieron en virtud precisamente del nuevo espíritu que inspiró al Vaticano II. Pero tampoco es posible dudar de que los Obispos no repitieron mecánicamente al Concilio, sino que lo recrearon desde la situación histórica de los pobres y oprimidos, de la inmensa mayoría de los latinoamericanos, para con quienes tenían especial obligación pastoral dentro de su obligante solicitud por el bien de toda la Iglesia católica. Difuminadas entre las aspiraciones globales de la humanidad, las aspiraciones del pueblo latinoamericano cobraron en Medellín mucho de su relieve. Por eso, el mensaje tenía que ser y debía ser diferente. El Concilio —decía Pablo VI en su discurso final— no envió al mundo contemporáneo "deprimidos diagnósticos" (El Valor religioso del Concilio, n. 9). Medellín debió, en cam-

bio, retar al mundo latinoamericano y al mundo en general con un análisis de la realidad lleno de sombras y de denuncias. En su mensaje positivo, no convocó simplemente, como el Concilio, a "perfeccionar esta tierra" (GS, 39) o a "edificar el mundo" (ibid., 34), sino a "transformarlo rápidamente" (Introd., 4) y a un proceso de "emancipación total de liberación de toda servidumbre" (ibid.).

Si el Concilio dio testimonio de esperanza en los hombres, parafraseando a San Pablo podemos decir que en Medellín los Obispos latinoamericanos dieron un testimonio aún mayor de esperanza: dieron el testimonio de la más profunda esperanza cristiana, que es la esperanza contra toda esperanza, puesto que convocaron a la liberación desde el abismo de una espantosa situación de servidumbre.

Un problema importante con que el Concilio Vaticano II se enfrentó fue la relación entre la Iglesia y el mundo. Era problema, porque surgía de una reciente historia de rechazo mutuo. Intentando poner un fundamento para poder liquidar este largo pleito, el Concilio se volcó en expresiones de comprensión y simpatía hacia el desarrollo de la historia humana. Como intuición teológica sustentadora de esta simpatía, el Concilio redescubrió el proceso de construcción del Reino de Dios, que se va realizando desde dentro de la historia humana, y al cual no sólo la Iglesia contribuye (GS, 2. 34. 35. y 39). Destacó, sin embargo, dentro de una vinculación, la distinción entre "progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo" (ibid., 39). El mismo lenguaje moderno que el Concilio escogió, condicionado por un debate cuyo centro había estado en el mundo occidental europeo, obligó al Concilio a matizar su optimismo. El "progreso" de la humanidad ha sido una realidad muy ambigua, en cuanto que en parte importante ha sido construido sobre historias de explotación y dominación que a la luz de la fe revelan el rostro del pecado.⁴

Medellín pudo, en cambio, apelar a una "unidad profunda entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre: entre la historia de la salvación y la historia humana" (Catequesis, 4) y esto, "sin caer en confusiones o en identificaciones simplistas". Si lo pudo hacer es porque no eligió sobre todo el fenómeno del "progreso" como signo de los tiempos que necesita interpretación; más bien, el "nombre concreto" de este continente", en quien se centró, le señaló claramente hacia otro signo; los anhelos, las aspiraciones y las luchas concretas de liberación (Mensaje, Introd., 5; Pobreza, 10). En ellas, en cuanto movidas por el amor, y "no sólo en el anhelo impaciente del hombre por su total redención" (Introd., 5), Medellín descubrió "signos pronosticadores" a través

de los cuales Cristo "anticipa su gesto escatológico" (Introd. 5). Liberación, como don de Dios y acción de Jesucristo en la lucha del hombre, constituyeron una clave teológica más adecuada para comprender lo que de continuidad y de ruptura existe entre historia humana e historia de la liberación. En la misma historia humana, en cuanto historia de salvación, en continuidad con la acción de Jesucristo, se apunta a la opresión subyacente y se exige la ruptura con el pecado, ya sea cristalizado en estructuras, ya sea originado en el egoísmo humano. En cuanto que la liberación, como aspiración y proceso, permite un continuo memorial del pecado de opresión que a ella se opone, es una experiencia humana, personal y colectiva, mucho más capaz de ser portadora de transformación cristiana que el progreso.

Tal vez más a fondo todavía de la "inculturación" que Medellín supone respecto del Vaticano II, se encuentra su actitud como Iglesia. El Concilio Vaticano II, aun con todo su vuelco al mundo y al hombre moderno, dio importancia primordial a la renovación eclesial, y al diálogo entre la Iglesia y el mundo. Todavía la Iglesia estuvo más en el primer plano de su preocupación. Labor purificadora que permitió el paso más audaz dado por los Obispos en Medellín, quienes se centraron en el "hombre de este continente". Es significativo el orden en que Medellín publicó sus 16 documentos. No cesa de haber quejas de que sólo se lee a Medellín desde los documentos de Justicia y Paz. Esta lectura desde una clave de interpretación privilegiada no es, sin embargo, arbitraria. Al estar dirigida por la colocación de los documentos, revela tal vez la conciencia de los Obispos latinoamericanos de que en el mensaje sobre Justicia y Paz estaban anunciando su aporte histórico, su acento propio en el proyecto posconciliar de toda la Iglesia católica. Bien sabido es que a la hora de encontrar coherencia en los documentos de Medellín que se refieren a la otra transformación de las estructuras eclesiales, aquél que más destaca es el de pobreza.

Con esto llegamos al final de este análisis no exhaustivo que pretendía poner de relieve la significación de Medellín. En el Concilio Vaticano II hubo Obispos que lucharon por declarar a la Iglesia, como "la Iglesia de los pobres". En la constitución dogmática sobre la Iglesia, el Concilio intentó cumplir con esta intención en un apretado párrafo del capítulo primero (LG, 8).

No hay nada en el Concilio, sin embargo, que equivalga a la fuerza con que Medellín comprometió a la Iglesia Latinoamericana con los pobres. La misión de Jesucristo a los pobres está vista en el Concilio como motivación para la caridad de la Iglesia respecto de los débiles (LG, 8); en Medellín esa misión

es la misión central de Jesucristo (Pobreza, 7) y se torna exigencia de preferencia en la evangelización, en la solidaridad, en el testimonio y en el servicio (Pobreza, 8-18). En definitiva es desde la perspectiva de los pobres desde donde se enfoca todo el mensaje de Medellín. Por ello, al lado de una pobreza asumida como "signo del Señor", como "signo del valor del pobre a los ojos de Dios", como "actitud de apertura a Dios", como "denuncia de la injusticia y el pecado de los hombres", afirma Medellín la exigencia de solidaridad que "significa hacer nuestros 'los problemas de los pobres' y sus luchas" (Pobreza, 4, 7 y 10). El compromiso de solidaridad con los pobres es un compromiso de fraternidad, es el compromiso que Jesucristo privilegió como inequívoca y propiamente revelador de la paternidad de Dios para con los hombres. Precisamente porque es el único compromiso que no deja lugar a dudas sobre la paternidad de Dios para con todos.

Lejos de ser recorte y reducción de Medellín, la lectura de su mensaje en clave de lucha cristiana con los pobres en favor de la justicia y la paz, es la traducción histórica del núcleo del mensaje de Jesús escuchado y respondido en América Latina hoy. Es el reto de la Iglesia Latinoamericana para rescatar la autenticidad del amor en la Iglesia universal. Es la forma privilegiada de dar hoy desde América Latina razón de nuestra esperanza en Jesucristo a cualquiera que nos pregunte.

II.- FIDELIDAD Y PROSEGUIMIENTO DE MEDELLÍN EN ALGUNOS EPISCOPADOS.

Los Obispos de América Latina en Medellín fueron invitados a "tomar decisiones y establecer proyectos, solamente si estaban dispuestos a ejecutarlos como compromiso personal suyo, aun a costa de sacrificio" (Introd., 3). A nueve años de aquel compromiso, es importante preguntarnos si los Obispos Latinoamericanos siguen apuntalando la esperanza que entonces fundaron.

Gracias a Dios no han faltado en los años que han transcurrido desde Medellín testimonios episcopales claros de que se quiere mantener su espíritu y desarrollarlo a fondo, continuando en la tarea de interpretar y dejarse interpelar por los signos de los tiempos y apuntalando al mismo tiempo la esperanza de los pobres. No podemos ser exhaustivos en el examen que vamos a hacer de documentos episcopales latinoamericanos. Lo que nos interesa destacar aquí sobre todo es la vigencia de Medellín e incluso el avance que, respecto de él, han operado algunos episcopados. Tanto más importante consideramos este trabajo cuanto que existen otros episcopados que, sin decirlo explícitamente, mantienen muy poca sintonía con el espíritu de Medellín.



II. 1.- EPISCOPADO PERUANO.

En primer lugar estudiaremos un documento del episcopado peruano, de 1971.⁵

El documento, elaborado como aporte del Episcopado peruano al Sínodo Mundial de Obispos de ese mismo año, lleva por título "La justicia en el mundo". Todo el documento está redactado en fidelidad a Medellín, y en una fidelidad creativa. El documento fue redactado en un momento en que el proceso nacional peruano estaba, al menos, lleno de posibilidades positivas hacia una transformación profunda de la sociedad. Hoy en día, por desgracia, la coyuntura del régimen peruano es ya muy diferente, su proceso se ha estancado e incluso, doblegándose ante las presiones de todo tipo, ha comenzado a retroceder aceleradamente.

En 1971, sin embargo, los Obispos peruanos aún señalando una voluntad de cambio, interpretaban todavía su realidad nacional como "situación de pecado y. . . negación del plan de Dios" (No. 6). Dentro de esta situación, como consecuencia de un "compromiso por la liberación", descubrían, con mayor claridad explícita que Medellín, "la inevita-

ble implicancia política" de la presencia de la Iglesia (ibid). Al mismo tiempo, con igual claridad, afirmaban que "la salvación de Cristo no se agota en la liberación política, pero ésta encuentra su lugar y su verdadera significación en la liberación total anunciada incesantemente por la Sagrada Escritura" (No. 8). De esta visión brotaba para los Obispos peruanos la implicación de que toda la comunidad eclesial debía "optar por los oprimidos y marginados, como compromiso personal y comunitario" (ibid.), sin que esto supusiera un exclusivismo en el amor, sino "una manera eficaz de amar también a quienes, quizá inconscientemente, están oprimidos por su situación de opresores" (ibid.).

Reclamaban los Obispos peruanos una "acción revolucionaria contra las estructuras y actitudes opresoras y por una sociedad justa para todos", y en esa acción pedían una "participación real y directa" del pueblo para evitar "la ficción de una democracia formal"; entendían esta participación como "proceso creador y autónomo", más allá de cauces preestablecidos desde arriba, clara alusión al dirigismo laboral paternalista del régimen militar peruano (No. 9).

En el documento episcopal peruano se ligaba claramente el poder político con el económico. En este sentido se afirma con una claridad que no sólo no se encuentra en Medellín sino tampoco en los documentos universales de la Doctrina Social de la Iglesia,⁶ que “el trabajo da legítimo y primordial título de propiedad sobre los bienes” (subrayado nuestro); la consecuencia —continuaba el documento— es la necesidad de superar el modelo capitalista, “la exclusiva apropiación privada de los medios de producción y promover una propiedad social que responda más eficazmente a la significación del trabajo humano y al destino universal de los bienes”. Igualmente se exige evitar el paternalismo y manipulación en la gestión de la empresa, que ha de ser “patrimonio de todos los que trabajan en ella” (No. 9).

Rechazo de las estructuras explotadoras

Los obispos peruanos rechazan el “capitalismo, tanto en su forma económica como en su base ideológica que favorece el individualismo, el lucro y la explotación del hombre por el hombre” (No. 10). En lugar de apelar simplemente a la imaginación creadora o de insinuar una tercera solución (que nunca se hace esfuerzo por dibujar) entre capitalismo y socialismo, los obispos peruanos optaban claramente por un proceso que condujera “a la creación de una sociedad cualitativamente distinta” de la que se vive en nuestro capitalismo dependiente (No. 10).

Asumiendo las condiciones de discernimiento de la carta *Octogésima Adveniens* de Pablo VI, los obispos peruanos exigen un proceso educativo colectivo de sentido social y comunitario que lleve “a la creación de un hombre nuevo y de una nueva sociedad. Un hombre social y una sociedad comunitaria, en la que la democracia sea real por la participación política efectiva de los miembros de la sociedad, por la propiedad social de los bienes de producción, por una concepción y práctica humana del trabajo, por una sumisión del capital a las necesidades de toda la sociedad” (ibid.). De esta opción socialista, el episcopado peruano excluye “a ciertos socialismos históricos. . . por su burocratismo, por su totalitarismo o por su ateísmo militante” (ibid.).

Ciertamente encontramos aquí una postura valiente, positiva, mucho más orientadora y creativa que la condena del marxismo a secas, a que nos tienen acostumbrados otros obispos católicos. Es más orientadora porque ejerce la obligación de discernir entre sistemas económico-políticos en su realización histórica. Es más creativa porque da un contenido concreto a la exhortación de superar estos sistemas, ejercitando ya así la imaginación creadora y no en-

cerrándose en la incredulidad respecto a las posibilidades abiertas de un socialismo con rostro humano.

Medellín, en este punto, no superó la inercia de imaginar al socialismo como entrampado con necesidad cuasimetafísica, basada en una extrapolación de sus realizaciones históricas, en el totalitarismo y en el ateísmo (Justicia, No. 10). Lo que está en juego precisamente en la diferencia entre Medellín y el documento de los Obispos peruanos es el proceso histórico por el que se llega o se puede llegar al socialismo. Un proceso en el que, como indican los Obispos peruanos, “la comunidad eclesial” opta por los pobres y oprimidos, asumiendo su lucha y colaborando con otros en la búsqueda de un hombre y una sociedad cualitativamente nuevos, es un proceso muy diferente del que condujo a los socialismos históricos hoy vigentes que, por desgracia, siempre tuvieron que contar con la oposición de la Iglesia. Un proceso histórico de búsqueda de superación del capitalismo después del Vaticano II (con su negativa a repetir condenas), después de la *Pacem in Terris*, de la *Populorum Progressio*, de la *Octogésima Adveniens*, y de Medellín, por lo que toca a América Latina, es un proceso histórico con posibilidades inéditas. Darle a este proceso histórico posible una oportunidad sincera es tal vez ser fiel creativamente a la profesión de fe de Medellín “en el futuro de América Latina” (Mensaje). En todo caso puede ser parte de la creatividad cristiana que Pablo VI encomendó a las “comunidades cristianas, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad” (*Octogésima Adveniens*, 4).

Presidiendo estos avances del documento peruano de 1971 respecto de Medellín, se encuentra, por supuesto, la intuición central del mismo Medellín, que coloca la justicia en el centro del mensaje cristiano: donde hay injusticia “hay. . . un rechazo del Señor mismo” (Paz, 14). “Cuando la justicia entre los hombres no existe, Dios es ignorado”, afirman los Obispos peruanos. En el mundo concreto en que vivimos el problema central es el problema de la justicia; a partir de este juicio, la fe cristiana, “una fe que se traduce en amor” (Gal. 5,6), tiene que centrarse en la lucha en favor de la justicia, y es en este campo donde especialmente tiene que mostrar su eficacia. Este es el dinamismo que empuja a los Obispos peruanos a avanzar, a hacerse más creativos, más urgentemente concretos.

La cooperación de la Iglesia universal

Llevados por este dinamismo los Obispos peruanos proponen que la Iglesia universal se compro-

meta a dar su respaldo a gobiernos que buscan implantar en sus países sociedades más justas y humanas, "contribuyendo a derribar prejuicios, reconociendo sus aspiraciones y alentándoles en la búsqueda de un camino propio hacia una sociedad socialista, con contenido humanista y cristiano" (No. 13). Proponen también que la Iglesia universal denuncie la "traición a la fraternidad humana", implicada en la retracción de inversiones de parte de los países desarrollados en países que luchan por su autonomía (No. 15). Proponen también que la Iglesia universal "denuncie la pseudo-neutralidad de los países que a través de sus sistemas bancarios favorecen la fuga, acumulación y protección de capitales y realizan una política que pauperiza" aún más a los países pobres (No. 5). Los Obispos peruanos recuerdan a las Iglesias nacionales de los países poderosos que "sus mejores esfuerzos" deben ser empleados para luchar contra la situación de dominación, de la que sus propios países son culpables (No. 5).

Naturalmente que en el fondo el mensaje, de verdad profético, que se dirige aquí de una Iglesia local a otras, consiste en la convocatoria a una coherencia con el diagnóstico que el mismo Sínodo Mundial de los Obispos asumirá meses más tarde, y que ya estaba contenido en su documento preparatorio: "Estamos viendo en el mundo una serie de injusticias que constituyen el núcleo de los problemas de nuestro tiempo. . . Por tanto debemos estar preparados a asumir nuevas responsabilidades y nuevos deberes en todos los campos de la actividad humana" (Sínodo de Roma 1971, La Justicia en el Mundo, I). Con valentía fraternal se insinúa: también para Ustedes, Obispos de países poderosos, las prioridades cristianas que claman los pobres han de ser las primordiales.

Unidad en la justicia

Eclesiológicamente, los Obispos peruanos desarrollan a este respecto una teología de la unidad cristiana, de gran trascendencia. La comunión eclesial fue vista por el Concilio Vaticano II como signo, sacramento, instrumento "de la íntima unión con Dios y de la Unidad de todo el género humano" (LG, 1). Los Obispos peruanos afirman que "la unidad de los hombres es posible sólo en la justicia efectiva para todos" (No. 24). Por ello, para ser sacramento de la unidad entre los hombres, la comunión eclesial tiene que ser "sacramento del mundo en sus aspiraciones de paz, de justicia, de solidaridad, de comunión fraterna y con Dios" (No. 24), (subrayado nuestro). La nota de unidad en la Iglesia, por lo tanto, no depende sólo de la confesión de una misma fe, sino también de un mismo ejercicio de amor en favor de la justicia. El desgarramiento de la unidad de la Iglesia puede darse por la herejía y tam-

bién por la ausencia de compromiso en favor de la justicia. Por eso los Obispos peruanos se atreven a afirmar que "no se logra evangelizar sin un compromiso en la lucha contra la situación de dominación" (No. 30).

Con la autoridad que les daba un compromiso inequívoco en favor del proceso de cambios profundos que parecía iniciarse en la sociedad peruana en 1971, y sobre todo con el apoyo de comunidades eclesiales en continua búsqueda y en práctica coherente de compromiso revolucionario, los Obispos peruanos no temían el ejercicio concreto de su deber de denunciar los aspectos negativos del mismo proceso.

Recordaban que las renunciaciones propias de un proceso de cambios estructurales debían "recaer sobre todos" (No. 18). Desenmascaraban "la mentalidad manipuladora y despersonalizante de muchos funcionarios y empleados" como contradictoria de la realización de la justicia y de los esfuerzos por construir una nueva sociedad (No. 19). Exigían de las autoridades actitudes nuevas para examinar la objetividad de las críticas surgidas ante las incoherencias inevitables del nuevo proceso, en lugar de viejas actitudes de preocupación por reprimir esas críticas (No. 20). Recordaban que el proceso no estaba aún logrando superar la discriminación racial y cultural de los campesinos ni la marginación de la mujer. (No. 21). No estaban conformes con que la reforma agraria adjudicase las fincas expropiadas exclusivamente a los trabajadores estables, ni tampoco con que los beneficios de su producción careciesen de finalidad social respecto de fincas menos desarrolladas (Nos. 22 y 23).

Finalmente reclamaban que en la creación de las "comunidades laborales" dentro de las empresas capitalistas, no se quemen las etapas sustituyendo la participación de los trabajadores por una decisión gubernamental que no garantiza evitar "el predominio del capital sobre el trabajo" y "el paternalismo y manipulación. . . de parte de dirigentes o empresarios" (Nos. 23 y 9).

En definitiva, los Obispos peruanos apuntaban con sus críticas a algunos elementos que hacían temer que el proceso llamado revolucionario se quedara en el Perú nada más en un estadio reformista, modernizador del capitalismo, y no conllevara un verdadero cambio de estructuras. Por añadidura, los Obispos aportan otros elementos que continuamente recuerdan "la inadecuación entre los cambios estructurales y los cambios de mentalidad y actitud", fruto de todo "proceso de transformación social" (No. 23). Es decir, mantienen un verdadero interés cristiano en una sociedad nueva para un hombre

nuevo y en un hombre nuevo capaz de ir participando cada vez más en la construcción de una nueva sociedad.

Toda una Iglesia comprometida en la liberación

La fidelidad creativa respecto de Medellín en este documento peruano se manifiesta en dos aspectos globales. Primeramente se fija más en la necesidad de que sea toda la Iglesia, "la comunidad eclesial peruana" (No. 8), "La comunidad de fe peruana" (No. 29), los sectores de la Iglesia (Obispos, Sacerdotes, religiosos y laicos)" (No. 31, b), etc., la que se comprometa con la justicia.

Importa menos distinguir los roles que afirmar la común vocación. Estamos muy lejos de inveteradas distinciones que, no reconociendo la abolición en Jesucristo de la distinción precristiana entre lo sagrado y lo profano, o mejor no reconociendo la ubicación cristiana de lo sagrado en el hombre y en su historia, rehusan aceptar el compromiso con la historia como tarea eminentemente cristiana y por tanto eclesial; y llegan a formulaciones tan aberrantes que prácticamente consideran la acción laical, a la que confinan ese compromiso con la historia como acción que no compromete a la Iglesia. En su lógica se pierde toda perspectiva de Iglesia-Pueblo de Dios, anterior a la distinción entre jerarquía y laicado. En su lógica lo menos que se sigue es que la eclesialidad del laico cristiano es de segunda categoría.⁷

Este punto es de crucial importancia; porque aunque en este artículo estudiamos el episcopado latinoamericano, y aunque el status privilegiado del episcopado en nuestra sociedad latinoamericana justifica el "pedirle mucho, porque mucho ha recibido" (Lc. 12, 47-48), a largo plazo la credibilidad de la Iglesia en la solidaridad humana se medirá por la actuación de la mayoría de sus miembros, los cristianos laicos, y de las comunidades eclesiales en su conjunto.

El segundo aspecto global al que nos referiremos para ver la fidelidad creativa respecto de Medellín de este documento es su focalización en el hombre peruano, en su relación de oprimido respecto a muchos otros hombres. Afirman los Obispos peruanos que la tendencia de la Iglesia "en el pasado y aún ahora" es "a vivir encerrada en sus problemas internos", corriendo así el riesgo de no ser signo (n. 6). Por ello definen a la Iglesia "a partir del mundo latinoamericano", redefiniéndose así "como comunidad de fe en un mundo marcado por diversas formas de opresión". Es "en el marco concreto de un mundo en lucha por su liberación. . . donde la comunidad de fe, peruana, se interroga y se redefine como anunciadora de Cristo que ha venido a revelar-

nos cuál es el sentido pleno de la historia". Todo el contenido de este documento, que hemos ido desglosando, se ilumina si, como afirman los Obispos peruanos, "fe y compromiso revolucionario, fe y acción política, es. . . el problema de los creyentes latinoamericanos", es decir, constituyen la traducción de lo que el amor por el que la fe opera, exige hoy **primordialmente** de los cristianos de este continente.

II. 2. El Episcopado brasileño

Junto con los Obispos peruanos, son probablemente los brasileños quienes más clara, valiente y constantemente han nutrido la tradición de Medellín, enriqueciéndola notablemente. Nos vamos a fijar aquí en uno de sus documentos, verdaderamente interpellante. Se trata del Documento firmado en 1973 por Obispos y Superiores Religiosos de la región del Nordeste. Lo encabeza Monseñor Helder Cámara. El documento se titula "He oído los clamores de mi pueblo".⁸

Este documento constituye un avance de enorme alcance respecto de Medellín. Es una voz profética, que probablemente no tiene su igual sino en otro documento también de Obispos brasileños (de la región Centro-Oeste) firmado también en 1973 y que lleva el título de "El grito de las Iglesias".

Autocrítica de la Iglesia desde la opresión

Previo al documento y expresado en sus primeras palabras se encuentra el amor desde el cual hablan estos Obispos y religiosos Nordestinos: "Ante el sufrimiento de nuestra gente humillada y oprimida hace tantos siglos en nuestro país, nos vemos convocados por la Palabra de Dios a asumir una posición. Posición al lado del pueblo. Posición juntamente con todos aquéllos que, con el pueblo, se empeñan en su verdadera liberación" (Introducción al Documento).

¿Cómo justifican esta toma de posición? En una lectura de la palabra de Dios que les da como resultado que Dios se comprometió con su pueblo, "con su esperanza, con su liberación". "La Biblia —dicen— ¿tendrá otro sentido, sino el de revelarnos este compromiso de Dios con el pueblo, esta alianza de Javeh con la historia de los hombres? Jesucristo, en quien se realizó esta comunión definitiva, ¿no definió su vida como la del buen pastor que se da por el propio rebaño?" (Introducción al Documento).

Segundo, porque ven a este pueblo, en su gran mayoría sometido a una situación de violencia institucionalizada, "que no es humana, y que por lo tan-



to no es cristiana". En cambio, "en la lucha del pueblo", "en la energía despierta de los pobres" ven valores salvíficos" y descubren "la presencia de Dios" (Conclusión al Documento).

Jesús reaccionó espontáneamente ante los miserables, los enfermos, los débiles, los pobres, los segregados, los oprimidos, y ofreció como señal de su autenticidad la esperanza que él daba a esta clase de gente (Lc 7, 18-23), y "con la alegría del Espíritu Santo" se llenó de gozo ante su Padre que descubriría su realidad de Dios a los sencillos (Lc 10, 21-22). Jesús acogió en su palabra y su práctica la amplitud que a la pobreza y a los pobres habían dado los profetas.⁹ Es indiscutible que los realmente pobres, los hambrientos, aquellos privados de toda consideración y de toda esperanza, entran de lleno en los que fueron "pobres" para Jesús. Los Obispos del Nordeste, con la misma espontaneidad, afirman que los pobres del Nordeste son para ellos "pobres de Javeh", son el lugar privilegiado de la revelación de Dios, la cátedra cotidiana de su palabra, en los acon-

tecimientos de la vida, en la esperanza que no desilusiona, en los anhelos de liberación, de paz, de fraternidad" (Conclusión del Documento).

El espíritu que ha suscitado Medellín es un espíritu que sacude a la Iglesia para mirar la realidad en que vive en este continente. En el Nordeste Brasileño, como en la enorme mayoría del resto de A. L., sólo que tal vez con mayor gravedad allá, el peligro de la Iglesia no es ni ha sido que los pobres se apoderen exclusivamente del Dios a quien la Iglesia confiesa; es más bien el contrario; a juicio de los Obispos Nordestinos, "para los opresores, que a toda hora echan mano de la represión, Dios en sus argumentos ideológicos es arrastrado para su lado, es instrumentalizado, es puesto al servicio del "orden establecido", porque eso les conviene" (Conclusión).

La lógica cristiana de los Obispos del Nordeste no es, entonces equilibrar la balanza. La experiencia histórica de la actuación de la Iglesia, que estos Obispos no dejan sin más al "juicio de la historia",

como Medellín lo hizo (Introd., 2), es una experiencia demasiado clara: "La Iglesia, a su vez, no pocas veces se ha colocado codo a codo con los que imponen la dominación cultural, social, política. Muchas veces, ella se ha identificado más con los dominadores que con los dominados. . . , retrasando. . . muchas veces (por su configuración piramidal y su palabra exclusivamente vertical) la marcha del pueblo hacia su liberación. . . (Jesucristo) provoca (a la Iglesia), con su gracia, a fin de que sea antes un factor de fermentación evangélica en la historia de los hombres, que un peso sociológico más, en el juego de las potencias de este mundo" (Cap. 2o. del Documento). Definitivamente los Obispos Nordestinos están convencidos de que la parcialización incuestionable de Jesús por los pobres es el único medio eficaz para luchar contra la parcialización del mundo por los ricos, el único medio para significar la universalidad del amor de Dios. En todo caso, están convencidos —nos dicen— de que "este momento es de opción por Dios y por el pueblo. Es de fidelidad a la Misión" (Conclusión del Documento).

Finalmente los Obispos nordestinos están seguros de que el sentido de su vocación sacerdotal les impone esta opción. Así interpretan el llamado a ser sacerdotes según la Carta a los Hebreos: "Por vocación divina pertenecemos a la especie de aquéllos que deben comprometerse con los que son marginados, por cuanto también nosotros, integrados en la raza humana, estamos rodeados de enfermedades (cfr. Hebr. 5,2)" (Conclusión del Documento).

La Iglesia y las estructuras objetivas de opresión

Como segundo aspecto importante de este documento, quiero destacar la importante justificación que los Obispos Nordestinos ofrecen para enjuiciar y orientar las estructuras de la sociedad en que viven.

Los Obispos del Nordeste y los Superiores religiosos no parten de la visión de un hombre heroico, capaz de "alabar al Señor en tierra extraña" (Salmo 136), capaz de dignidad y justicia en la tierra, ajena a la vocación del hombre, de la opresión. Por supuesto que saben que esta dignidad heroica personal es siempre desafío al hombre y posible "para Dios". Incitan a los hombres de su país "a la verdadera conversión, esto es al examen leal de su comportamiento humano y a la consecuente transformación radical de toda su vida —individual y colectiva— bajo la conducción del Espíritu Santo, (quien) nos es dado como Fuerza de Dios para efectuar la nueva criatura y renovar la Faz de la tierra" (Introducción al Documento).

Lo que ellos, sin embargo, destacan es la necesidad de "una sociedad nueva, donde sea posible

crear las condiciones objetivas para que los oprimidos recuperen su humanidad despojada, lancen por tierra las cadenas de sus sufrimientos, venzan el antagonismo de clases, conquisten por fin la libertad" (Conclusión, subrayado nuestro).

La originalidad cristiana consistente "en la insistencia en la conversión del hombre" de la que habla Medellín (Justicia, 3), no puede ser, a juicio de los Obispos Nordestinos, un pretexto para hacer "de la fe, por motivos obvios, un mero asunto de relación personal con Dios, sin interferencia en la acción política y social del hombre (privatizando) la religión" (Conclusión). La razón profunda de esto es que "Dios salva a cada uno dentro de un pueblo, 'el pueblo de Dios' objeto de su amor" (Conclusión).

Permítasenos decir que Medellín parece en este punto, en el documento de Justicia, inconsistente. Parece quedarse aún a medio camino. No supera, siempre, la concepción de la fe que privilegia, sin razón, la dimensión interior del hombre. Desde el punto de vista del don de Dios, es gracia liberadora la conversión del corazón y es gracia liberadora la transformación humana de las estructuras de la sociedad. Desde el punto de vista de la vocación del hombre, éste está llamado a ser persona justa y también a ser pueblo justo. No parece feliz expresión, porque no parece exacta correspondencia de la vocación del hombre, decir que "la conversión del hombre. . . exige luego este cambio (de estructuras)" (Justicia, 3).

Hay un "antes" y un "después" en la tensión real entre persona y sociedad; en las biografías humanas ese "antes" y ese "después" pueden alterarse: puede darse la conversión del corazón en medio de condiciones objetivas adversas, y puede darse o no darse en medio de condiciones objetivas favorables (más humanas). En la historia humana, con todo, que es historia de hombres como miembros de pueblos, ese "antes" y ese "después" no tienen razón de ser; son más bien, dimensiones complementarias en tensión y tareas simultáneas de una misma vocación histórica. Si toda reestructuración de la sociedad está en peligro de decaer, anquilosarse y deshumanizarse de nuevo, también toda conversión personal está en peligro de retroceder y corromperse. No se cesa de invitar a la conversión ni se la relativiza por causa de este peligro. No se debe cesar de impulsar el cambio radical de estructuras ni relativizarlo por el peligro de corrupción. La única razón para ser más escépticos respecto de la sociedad que del hombre, es una concepción oculta, inconsciente, pero realmente individualista del hombre.

¿Qué es lo nuevo, lo coherentemente avanzado respecto de Medellín, que nos dicen los Obispos

del Nordeste al justificar su interés por las estructuras de la sociedad en que vive y sufre el hombre nordestino? "No podemos concebir la Iglesia como realidad separada del mundo" (Conclusión). En parte —afirman— "hasta identificarse con él, expresando aquella dimensión de gracia y de amor de Dios en la misma realidad humana, que constituye el mundo". De esta realidad no se puede ausentar la Iglesia, no puede ser indiferente a ella o adversa "excepto en el combate al pecado, a la miseria, a la esclavitud"; "La amplitud de la historia de los hombres" es "el lugar donde se efectúa la salvación de Dios". Por eso, no puede ser la liturgia el único espacio de salvación cristiana, ni su única mediación, ni de tal manera puede privilegiársela que se desenfate la acción solidaria: "Así —dicen los Obispos Nordesteños—, además de los sacramentos, signos específicos de la fe y de la gracia redentora, las realidades humanas en sus más variadas esferas, pueden ser también mediadoras de salvación, factores de comunicación con Dios a través del servicio y de la comunión con los hermanos de debilidad y humanidad (cfr. Mt 25)" (Conclusión).

Con palabras, cuya claridad y firmeza, no son igualadas por Medellín u otros documentos eclesiales, los Obispos y Superiores religiosos Nordesteños proclaman que "la salvación venida de Dios. . . irrumpe en la masa humana, dentro del tejido de la historia; se va desvelando en el largo y complejo proceso de liberación del hombre". Con admirable coherencia prosiguen: "Juntamente con la dimensión personal e interior, no es posible liberación total del hombre que no incluya un alcance político, que no suponga un contexto económico y social. Por eso es que la liberación, conforme a los designios del Padre, se procesa a través y dentro del pueblo donde se verifica la dimensión político-social del hombre" (Conclusión).

Así como la conversión personal es vida eterna ya iniciada, aunque todavía no consumada, la transformación más humana de las estructuras de la sociedad es también vida eterna, ya iniciada aunque todavía no consumada: "Un pueblo que busca promoverse y sacudir el yugo de su esclavitud, está cumpliendo un aspecto de los designios de Dios; está, aun sin saberlo, claramente señalando la salvación que en él se opera" (Conclusión, subrayado nuestro).

Esta profunda unidad entre historia humana e historia de salvación, esta valorización justa tanto de la dimensión personal como de la dimensión social del hombre, otorgan a los Obispos del Nordeste Brasileño una sólida justificación cristiana para preocuparse por las estructuras sociales, económicas, políticas y culturales de su pueblo con la misma origi-

nalidad cristiana con que se preocupan del corazón del hombre en la trama de dichas estructuras.

En el fondo están en coherencia perfecta con el Concilio Vaticano II, que afirmó: "La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas" (GS, 11, subrayado nuestro). Otros textos conciliares no creo que son lo suficientemente contrarios como para obnubilar esta visión, aunque sí pueden aparecer superficialmente inconsistentes, en mayor o menor grado con una Iglesia, cuya Fe "orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas". Cuando el Concilio reafirma que "la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social" sino que "el fin que le asignó es de orden religioso" (GS, 42), la manera de interpretar este texto consecuentemente con la afirmación, p. ej., de que "el divorcio entre la fe y la vida diaria" es "uno de los más graves errores de nuestra época" (GS, 43), parece ser que la misión de la Iglesia es de anunciar "el sentido y la significación. . . más profundas" de "la actividad diaria de la humanidad" (GS, 40).

La Iglesia es consciente de que esta actividad, en lucha con tremendos obstáculos, que ella identifica también como pecado, tiene el sentido de ir ya "perfeccionando esta tierra" (GS, 39). Pero "el fin de orden religioso" de la Iglesia no parece poder significar ni que la Iglesia sólo anuncie la salvación del alma, ni que la historia humana, social, económica, y política no sea materia de salvación (cfr. GS. 3). Que "la Iglesia tenga una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente" (GS. 40), no parece poder significar que no alcance esa finalidad de manera verdadera, aunque no consumada, ya en este siglo. Parece en cambio ser más coherente que quiera significar que la Iglesia tiene que anunciar que tras las insatisfacciones humanas con todo modelo histórico de sociedad se esconde el derecho a la esperanza escatológica de "una tierra nueva" que, por lo demás, el mismo Concilio afirma que "no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación por perfeccionar esta tierra" (GS, 39).

Cuando se recalca la diferencia entre Iglesia y mundo no parece estarse aludiendo necesariamente a una Iglesia santa y a un mundo pecador. Pues si los valores que los hombres intentan hoy realizar en su vida social, a pesar de poseer "una bondad extraordinaria", "necesitan purificación" a causa de la corrupción del corazón humano (GS, 11), la Iglesia a pesar de ser "santa" está también "necesitada de purificación constante", porque está formada por hombres pecadores (LG, 8). La diferencia entre Igle-

sia y mundo no parece tampoco poder consistir en que en la Iglesia actúa la gracia de Dios y en el mundo no. "Cristo —dice el Concilio— murió por todos, y la vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir la divina. En consecuencia debemos creer que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, en forma de sólo Dios conocida, se asocien a este misterio pascual" (GS, 22). Es decir, no existe sino una sola historia humana que es toda ella historia de salvación o mejor proceso de liberación total en lucha con el pecado. Este proceso, aparentemente secular, es lugar de acción de la gracia liberadora de Jesucristo, que el Espíritu suscita, y es —como ya hemos visto que afirman los Obispos Nordestinos— mediación de comunión con Dios a través de solidaridad humana.

La diferencia, por tanto entre Iglesia y mundo, tiene que consistir en que la fe de la Iglesia da razón, en un saber que es también gracia y don, de la esperanza del mundo. Diferencia nada desdeñable ciertamente, que lleva a celebrar este don en sacramentos específicos siempre penetrados de la confesión de pecado y de una gratitud que deberá acreditarse en práctica de justicia. Pero solamente despojando a la lucha humana por la justicia, no explícitamente cristiana, de su insatisfacción utópica con cualquier realización de justicia, se puede vaciar de futuro trascendente a esa misma acción humana por la justicia. Esta operación de previo vaciamiento de realidades humanas, practicada a través de definiciones impuestas teóricamente, es un instrumento comúnmente en uso entre quienes polemizan contra reduccionismos presuntos en las exigencias de liberación. Por el camino de una preocupación —en sí misma inobjetable— de ortodoxia, no rara vez olvidan que el criterio cristiano de toda fe ortodoxa salvífica está en la práctica del amor y la justicia (Mt 25 y Santiago 2, 14-26).

Pienso que la insistencia de Jesús en la conversión interior no tiene como polo de exclusión la transformación de la sociedad sino precisamente la suficiencia del culto, de la piedad, o de la purificación legal externa, **desligados sobre todo del servicio del hombre**. Así como la insistencia de Pablo en la fe que salva no tiene por polo de contraposición la fe sin obras de justicia para con los pobres (que a estas obras se refiere explícitamente la carta de Santiago en pasaje sólo aparentemente contradictorio con el de Pablo), sino la confianza en obras no vistas ellas mismas como don de Dios. Repitiendo algo ya expresado, desde el punto de vista del saber cristiano: lo que la Iglesia sabe es que tanto la conversión del corazón como la transformación de la sociedad son iniciativa de Dios, respuesta de los hombres y, como respuesta misma, don de Dios que no anula la libertad de la obra humana.

Los Obispos nordestinos y los superiores religiosos de la región afirman que no expresan la preocupación de la Iglesia por las estructuras en virtud de que la Iglesia institucional posea un "proyecto especial de orden técnico" (Capítulo 3o. del documento). No se puede pasar de la fe a la elección de proyectos concretos de sociedad sin la mediación de la historia y de la ciencia. Pero, compartiendo como Iglesia institucional la incertidumbre de todos los hombres en la búsqueda de modelos concretos de sociedad, y sin ser un organismo establecido para la planeación de políticas concretas, la Iglesia, "juzga los modelos históricos apoyándolos o combatiéndolos desde su punto de vista humano, en la medida en que se aproximan o alejan de los designios y del orden de Dios sobre el hombre y su realización histórica" (Capítulo 3o. del documento). Puede hacerlo porque —repetámoslo— "la fe orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas" (GS, 11).



Más aún, la Iglesia está “presente en la elaboración de los proyectos” históricos concretos “a través de sus militantes”, dicen los mismos Obispos y Superiores Religiosos (Capítulo 3o. del Documento). Existe una gran tendencia de la Iglesia institucional de distanciarse de los compromisos históricos de sus miembros; o no se siente afectada por su actuación en contra de la justicia, o pone sus distancias respecto de sus compromisos en favor de la justicia. En el fondo sigue pesando la reducción de la Iglesia por excelencia a la Jerarquía. El Sínodo mundial de Obispos de 1971 fue en este punto algo más acorde con la teología conciliar de la Iglesia como “pueblo de Dios”: los laicos —dijo— “mientras desarrollan tales actividades (en lo que es decisivo para la existencia y futuro de la humanidad), obran generalmente según su propia iniciativa, sin implicar la responsabilidad de la Jerarquía eclesiástica; sin embargo, implican de algún modo la responsabilidad de la Iglesia, al ser sus miembros” (Sínodo: “La justicia en el mundo”, n. 40, subrayado nuestro). No es posible, sin embargo, una actividad eficaz en las estructuras históricas sin comprometerse con ellas, sin optar concretamente, sin de alguna manera identificarse con proyectos concretos y responsabilizar así a la Iglesia.

Ahora bien, los Obispos Nordestinos, al justificar la preocupación de la Iglesia por las estructuras históricas de su sociedad, reafirman que la Iglesia “nunca podrá identificarse totalmente con un determinado modelo, siempre relativo e imperfecto” (Capítulo 3o. del Documento). También el Concilio lo había dicho (cfr. GS, 58 y 76). Creemos, sin embargo, que hay en el documento nordestino un acento diferente. El Concilio —pensamos— partió de un reconocimiento, implícito al menos, de la cuasi-identificación histórica de la Iglesia con modelos políticos conservadores y con la cultura occidental. De esta identificación rigidizante quiso el Concilio liberar a la Iglesia, aunque incluso la perspectiva “universal” de sus textos no logró desligarse del todo de la problemática de la fe cristiana en esa misma cultura occidental. La postura, el contexto histórico, del documento Nordestino, son iguales y diversos: por un lado, con esa cultura occidental y con modelos políticos conservadores, “con la cultura dominante” y “la dominación cultural, social y política” se ha identificado históricamente la Iglesia del Brasil (Capítulo 2o. del Documento): de esta identificación quieren liberarla los Obispos Nordestinos. Por otro lado, como veremos, ellos van a hacer opciones, al menos por sistemas sociales globalmente distintos del actual.

Frente a esas opciones mantienen libertad: no pueden identificarse con ellas “totalmente”. A mi juicio están queriéndonos decir que la posibili-

dad de la Iglesia de optar por modelos históricos concretos es legítima con tal de que mantenga vigilancia ante sus “imperfecciones” y estímulo hacia continua superación (dada la relatividad de todo modelo).

A mi modo de ver, se avanza aquí respecto de Medellín y se complementa creativamente al Concilio desde el horizonte de una Iglesia local. Porque tal vez lo que se nos está queriendo decir es que la Iglesia no puede identificarse totalmente con un modelo de sociedad, no porque no pueda y deba estimular entusiasmos consecuentes con proyectos históricos relativos, sino porque ese entusiasmo debe ser vivido con crítica ante la posible corrupción y con incitación a la superación utópica que el horizonte del Reino de Dios exige siempre: “En verdad —nos dicen— la meta de la contemplación y del caminar de la Iglesia es el Reino de Dios, cuyos signos de esperanza se deben verificar de manera siempre más perfecta y concreta en el tiempo de este mundo, en la lucha sin tregua de la historia por una humanidad que sea siempre más (cfr. Pablo VI: *Populorum Progressio*)” (Capítulo 3o. del Documento).

La necesaria palabra profética

Dentro de la justificación que los Obispos del Nordeste dan de su intervención dirigida a las estructuras de la sociedad, destacan, además de su deber pastoral que podríamos ver concretado en lo anterior, su deber profético. Su palabra —nos dicen— buscará “interpretar el juicio de Dios sobre la realidad de los hombres y de las cosas. . . (y) ser interpeladora, viva y eficaz, como una espada, lista a penetrar hasta la médula, capaz de discernir los sentimientos del corazón (cfr. Hebreos 4, 12)” (Introducción al Documento).

Para que esta interpelación profética sea auténtica, los Obispos se preparan a ella con la humildad del que sabe y asume el pecado de la Iglesia. En este y otros contextos del Documento, se sienten interpelados por los textos del Apocalipsis en que Jesucristo “exhorta a la fidelidad y sacude la somnolencia de nuestras Iglesias”. Interpretan el llamado a volver “a su devoción primitiva (cfr. Apoc. 2-4-5)” conforme a la caída histórica de la Iglesia del Brasil, releendo así la palabra de Dios para que exprese su fuerza hoy: “la Iglesia ha hecho el juego a los opresores, ha favorecido a los poderosos del dinero y de la política contra el bien común, bajo máscaras engañosas, por ingenuidad o cavilación, en una triste deformación del mensaje evangélico. . . La palabra le es enviada a cada hora de su existencia para que se arrepianta” (Conclusión del Documento).

Sienten la posibilidad de que, si no hablan, recaiga sobre ellos la palabra del Señor contra profetas infieles u omisos: "Por causa de sus palabras vanas y visiones mentirosas aquí estoy contra ustedes, por cuanto abusan de mi pueblo, diciendo 'todo está bien' cuando todo va mal (cfr. Ezequiel, 13, 8-10)".

No salvaguardan el profetismo cristiano previniendo a sacerdotes y laicos de los peligros que encierra el profetismo inauténtico, ni implicando que aquéllos lo practican demasiadas veces con arrogancia y dureza inmisericordes, ni apelando a la esencia religiosa del profetismo a partir de su ejercicio en el contexto de la Alianza, sino ejerciéndolo ellos mismos —los obispos y superiores religiosos— con valentía y humildad que reclaman seguimiento, y reivindicando la verdadera y completa realidad de la Alianza: "El Dios que hizo la Alianza con su pueblo fue presentado como un Dios fuera de la historia descomprometido con la lucha de los hombres, sin llevarlos desde ya en el mundo a un compromiso por la salvación. Un Dios cuyo verdadero rostro resultaba irreconocible para la revelación evangélica" (Capítulo 2o. del Documento). En lugar de decir cómo ha de ser el profetismo cristiano, dándonos una teoría de él que no se pone en práctica (esto han hecho recientemente otros episcopados), los Obispos del Nordeste pueden ahora decir: "Les hemos dado ejemplo para que hagan ustedes lo mismo que hemos hecho" (Juan, 13,15).

Por eso, finalmente, pueden también anticipar la reacción del pecado: "Sabemos que no vamos a ser entendidos por muchos que no quieren ni pueden entendernos aun ante la fuerza de los hechos, por causa de sus intereses de naturaleza egoísta. Son los abogados complacientes del 'statu quo', . . . (que utilizan la religión como instrumento ideológico" (Conclusión del Documento. . .). Por eso, además de la interpelación sacudidora del Señor, escuchan en el Apocalipsis, releído hoy también, el llamado a resistir la prueba de la persecución: "nada temas por lo que vas a sufrir, el adversario va a meter a algunos de ustedes en la cárcel para que sean tentados. . . mantente fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida (Apoc. 2,10)" (Conclusión del Documento).

Al igual que la relectura de la Biblia hecha por los Obispos les resulta tan intensamente interpelante, también el mismo presente histórico de los hombres los interpela: en las "cuestiones económicas, políticas y sociales. . . el hombre está en juego y Dios está comprometido" (Introducción del Documento). Si como profetas han tenido que ser fieles a Dios, despertando a su sacudida, como pastores su desafío es: "La fidelidad continua a este hombre, dentro de su contexto histórico". "Como ministros

de la liberación —dicen—. . . tenemos que aceptar la interpelación del hombre nordestino que grita por este ministerio de la liberación, que clama por nuestro compartir su 'hambre y sed de justicia'" (Introducción del Documento).

Exactamente es ésta la manera como Jesús enfrenta a los hombres con el camino para cumplir el único mandamiento: primeramente exige al jurista que le pregunta dejarse interpelar por la Escritura: "¿Qué está escrito en la Ley? ¿Cómo es eso que recitas?" (Lc 10,26); enseguida le hace releer la Escritura en contacto con la realidad interpelante del hombre presente en la parábola: "¿Y quién es mi prójimo? Jesús le contestó: Un hombre bajaba de Jerusalén a Jericó. . ." (Lc 10, 29-37). Finalmente esa interpelación es transmitida a la sociedad. Como la manera de buscar al prójimo de Jesús chocó con los criterios levíticos y sacerdotales de un amor limitado a compatriotas y ortodoxos, así también —dicen los Obispos del Nordeste— "es la propia marcha de la liberación de este hombre que interpela nuestra sociedad y entra en choque con sus criterios de ganancia, con la distorsión de estadísticas y datos que intentan justificar la 'violencia institucionalizada' en que vivimos" (Introducción al documento).

Análisis de la situación social, económica y política

Ejemplificando con su conducta otra característica de auténtico profetismo y de ejercicio responsable de su deber pastoral, los Obispos y Superiores religiosos emprenden en este documento un largo camino a través de la mediación, primero, de los "datos objetivos, fruto de investigación y de contenido técnico, para que su juicio, en nombre de Dios, no parta de impresiones superficiales y actitudes subjetivas" (Introducción al Documento). Claro está que son lúcidos como para mantener frente a los datos la opción previa por el pueblo que ya hemos indicado. Los datos que presentan se refieren a los problemas de renta per cápita, trabajo, alimentación, habitación, educación y salud.

Los resultados de su encuesta demuestran que "el subdesarrollo sigue siendo la nota característica más importante del Nordeste" (Capítulo 1o. del Documento). Los Obispos afirman que esta realidad niega la perspectiva cristiana del "hombre como medida de todas las cosas". Al fin de su recorrido asumen un poema nordestino como elocuente "retrato del drama del hombre del Nordeste: 'Y si somos severinos,¹⁰/ iguales en todo en la vida,/ morimos de muerte severina;/ que es la muerte de que se muere,/ de vejez antes de los treinta,/ de emboscada antes de los 20,/ de hambre un poco cada día" (Capítulo 1o. del Documento).



Sin embargo, los Obispos y Superiores religiosos del Nordeste, no quedan contentos con un análisis de la realidad, reducido a la denuncia de hechos injustos. Ni tampoco se detienen en el método de Medellín, que junta en sus análisis datos y causas sin ordenarlos nítidamente. Están convencidos de que es necesario hoy, para que el Evangelio se relea en toda su fuerza, contar con un análisis de la realidad que de los datos se remonte a las raíces históricas de las fuerzas y los procesos que los han producido. Están convencidos, por lo tanto, de la necesidad del paso por la mediación científica para que la fe no reflexione ingenua, sino maduramente, sobre la realidad.

Los patrones de vida denunciados en la realidad nordestina actual los ven los Obispos arraigados en “las condiciones históricas que los produjeron” (Capítulo 2o.): marginación del Nordeste de la evolución económica del Brasil Centro-Sur; preservación en el Nordeste con más fidelidad que en otras partes de Brasil, de las relaciones de producción de la economía colonial, fundadas en la estructura de la propiedad de la tierra, una estructura latifundista que explotaba la casi totalidad de la fuerza de trabajo y que continuó siendo la base del poder económico y político. Por algún tiempo —dicen los Obispos— la posibilidad de acceso a tierras en las que expandir una economía de subsistencia, ocultó la realidad, hasta que las sequías de finales del siglo pasado “pusieron al descubierto la debilidad de la economía regional”. Desde entonces, el gobierno central consideró al Nordeste como región problema. La política del gobierno sin embargo, fracasó por su “discontinuidad” y su “asistencialismo”. Más recientemente ha seguido fracasando porque las minorías poderosas de la región, “los que controlaban la producción de bienes económicamente importantes”, utilizaron el “ahorro social para la manutención de elevados patrones de consumo” o lo transfirieron a “otras regiones donde su aplicación resultaba con mayores dividendos”, y “agitaron la bandera de la pobreza regional” para conseguir “del Gobierno privilegios y regalías que nunca se convierten en beneficios para el pueblo” (Capítulo 1o. del Documento).

Los Obispos escrutan las raíces del injusto subdesarrollo nordestino también en la inserción histórica “en una cultura de dependencia”, imitadora internamente del patrón colonial que dividía el mundo en “dominadores y dominados”, y que se reveló “de gran utilidad para la mantención del sistema de poder impuesto a las clases dominadas”. A esta visión del mundo le atribuyen el nacimiento del “paternalismo o asistencialismo” que juzgan necesario que “exista la injusticia para poder ejercer la generosidad”, y que son “instrumentos de contención de la participación del pueblo” equivalentes a “instrumentos de dependencia y marginación” (Capítulo 2o. del Documento). Ya hemos visto cómo los Obispos denuncian “el mismo vicio” en la actuación de la Iglesia.

El documento episcopal no evade el análisis más reciente, la historia de los últimos 20 años. El gobierno brasileño —dicen los Obispos—, movido por “el argumento de que el gran problema del desa-

rollo brasileño residía en el subdesarrollo nordestino", y sabiendo que "este problema trascendía el terreno económico para convertirse en grave problema político, poniendo en riesgo la seguridad y la propia unidad nacional",¹¹ creó la Superintendencia del Desarrollo del Nordeste (SUDENE). Se creó un programa de reforma agraria, de intensificación de inversiones industriales y de subsidios federales especiales. La Iglesia apoyó a la SUDENE —dicen los obispos— "porque ésta en aquella época (hace 20 años) constituía una esperanza para el pueblo, una respuesta oficial a su lucha prolongada" (Capítulo 3o. del Documento).

El documento episcopal nordestino constata y denuncia que la SUDENE ha sido "víctima de un proceso de vaciamiento", consecuencia de la "lógica interna del sistema al cual está ligada"; se han disminuído las posibilidades de inversión industrial, se han rebajado los subsidios estatales, y la reforma agraria se ha convertido en un programa reducidísimo de expropiación, sintomáticamente confinado a las áreas "en que se manifiestan más claramente las tensiones sociales". "No hay señal —dicen los Obispos— de que los mecanismos de expropiación y de adquisición de tierras (actuales) harán surgir en el Nordeste una estructura de tenencia de la tierra distinta a la que hoy se conoce" (Capítulo 3o. del Documento). Además —afirman los Obispos— "percibimos hoy que la SUDENE no respondía a las exigencias del pueblo, cuya lucha y participación necesarias en el proceso global de transformación subestimaba" (ibid).

Destaquemos esta última afirmación, plenamente coherente con las exigencias de dignidad humana que también Medellín enfatizó para el proceso de transformación estructural de A.L. Medellín afirmó que "la justicia y, consiguiente, la paz se conquistan por una acción dinámica de concientización y organización de los sectores populares" (Paz, 18). Tal participación no es sólo, como Medellín dice, apoyo necesario para la impotencia de gobiernos sometidos a muchas presiones de intereses contrarios a ella. Como señalaba en 1975, la Comisión Episcopal Peruana de Acción Social, el "criterio de verificación" de una política "es el poder de los más pobres, de los que no han tenido voz en la sociedad, y aspiran a organizarse con libertad para defender sus propios derechos".¹²

En este punto, ante el fracaso del proyecto de desarrollo para el Nordeste y ante la evidencia estadística de "la profundización y crecimiento de las disparidades del desarrollo entre el Nordeste y el Centro-Sur" del Brasil, los Obispos Nordestinos denuncian la explicación fatalista, "incompatible con la antropología cristiana" (Capítulo 4o. del Docu-

mento). Lo denuncian además como mecanismo ideológico, como "instrumento de gran valía para los que lucran inculcando falsas concepciones de la sociedad", que intentan distanciar "al hombre de la identificación de las verdaderas causas de la opresión" (ibid).

La verdadera causa del mantenimiento de la opresión la descubren los Obispos Nordestinos en una opción política. Examinando la historia reciente, afirman que, como respuesta a las exigencias de un desarrollo nacional existieron históricamente a fines de los años 50 "las alternativas de implantación del socialismo o la afirmación del capitalismo nacional autónomo como conductor del proceso" (Capítulo 5o. del Documento). Una penetración de capitales extranjeros en esa misma época, a los cuales se asociaron "sectores de la vida nacional" redujeron, sin embargo, a juicio de los Obispos, "la posibilidad de adopción de una de esas alternativas" (ibid). "Prevalcieron los intereses del capital extranjero" y se adoptó, en "la crisis de los primeros años 60", "una política característica de los sistemas de capitalismo asociado dependiente" (ibid.).

Como consecuencia principal "el desarrollo pasó a ser definido en relación a los intereses de lucro de las empresas extranjeras y de sus asociados en nuestro país", y se sacrificó una prioridad nacional del desarrollo, "la anulación de la disparidad entre las regiones" (ibid).

Tal vez sea éste el capítulo más importante del documento que estamos comentando. En la asunción valiente de una concreta explicación científica del subdesarrollo nordestino, los Obispos y Superiores religiosos avanzan aquí cualitativamente respecto de Medellín. El análisis de un capitalismo transnacional no forma parte del análisis de la realidad latinoamericana sobre el que Medellín reflexiona cristianamente. Más aún, en esta lectura aguda de los signos de los tiempos, este documento nordestino no ha sido superado por ninguno posterior, ya que aquí se señalan, con lucidez ejemplar, los fundamentos económicos, parte importantísima de los fundamentos de la "ideología de la seguridad nacional". En documentos episcopales posteriores que denuncian esta ideología rara vez se enuncia o se denuncia esta estructura económica. En realidad este es el defecto de una visión que enfoca la lucha en favor de los derechos humanos como un problema meramente humanitario o incluso como un problema exclusivamente político. La pregunta crucial que ilumina este problema es una pregunta primordialmente estructural: "¿Por qué un gobierno tiene que violar los derechos humanos?"¹³

Los Obispos Nordestinos, contestan esta pregunta sin plantearse explícitamente, pero con un alcance más global: "La nueva política económica exigirá aún que fuesen sometidas a una revisión profunda **todas las instituciones económicas, sociales y políticas, en el sentido de adaptarlas a la conveniencia de expansión del capital supranacional en nuestro país**" (Capítulo 5o. del Documento, subrayado nuestro).

Por eso —dicen los Obispos— "el Poder ejecutivo invistió de prerrogativas de poder absoluto" (ibid). Por eso se legisló supraconstitucionalmente (Acto Institucional No. 5 de Diciembre de 1968), la total arbitrariedad que ha llevado a la violación indiscriminada de todos los derechos, "que fueron sustraídos al pueblo", mientras que "la libertad sindical y el derecho de huelga fueron sustraídos a la clase obrera" (ibid). Por eso, finalmente, denuncian los Obispos la espiral del "terrorismo oficial", necesario "para contener la resistencia a tales condiciones de opresión e injusticia"; la violación de esos derechos humanos ha sido superada "con actos de violencia aún mayor", desembocando, "a través del espionaje interno y de la policía secreta, en un creciente dominio del Estado sobre la vida particular de los ciudadanos, recurriendo con frecuencia a la tortura o al asesinato" (Capítulo 5o. del Documento).

Esto no quiere decir que tales frutos de la "ideología de la seguridad nacional", tal terrorismo del Estado, no haya sido provocado también por ejércitos "nacionales" que —adoctrinados en las escuelas norteamericanas de guerra— han absorbido, con rigidez aún mayor que la de los militares norteamericanos, la política de contención comunista, traducida en las exigencias de contrainsurgencia y bloqueo de todo cambio radical en el continente. Así se latinoamericanizó la "guerra fría" entre los dos sistemas, norteamericano y soviético. Sí, en cambio, significa que no es éste todo el análisis del problema.

El documento nordestino analiza a continuación y desenmascara el llamado "milagro económico brasileño". "El milagro brasileño", con tasas promedio de crecimiento anual del 10 o/o (hoy ya rebajadas notablemente) "resulta —dicen los Obispos— que favorece a los no necesitados, convirtiéndose en castigo para los que fueron sacrificados, maldición para aquéllos que no lo pidieron: . . . entre 1960 y 1970. . . el 1 o/o de la población que constituye el grupo de los más ricos aumentó su participación en la renta nacional de 11,7 o/o a 17 o/o, mientras que la mitad de la población brasileña, constituida por las personas de renta más baja, tuvo su participación reducida de 17.6 o/o a 13.7 o/o" (Capítulo 6o. del Documento).

Los Obispos denuncian que esta espantosamente injusta concentración de la renta se hizo a base de reducir "brutalmente el poder adquisitivo de las masas asalariadas" (ibid). De modo que "para operar el llamado 'milagro brasileño', el Gobierno, a través de la reglamentación del sueldo mínimo, transfiere a las clases que absorben los frutos del crecimiento económico parte de la renta de las clases asalariadas" (ibid).

La tecnología moderna necesita de un mercado de consumo rico, lo que implica —dicen los Obispos— que no produce para las necesidades de la población, que alimenta —a través de la importación de equipos industriales de este tipo— una inmensa deuda externa, y que desperdicia recursos nacionales. La conclusión científica de este análisis del capitalismo asociado dependiente es que "la concentración de la renta tiende. . . a aumentar más y más y en su trayecto favorece la estructura de clase y de poder que la hace posible" (ibid).

Ante esta constatación, los Obispos pronuncian su juicio de valor: "la concentración de la renta es la demostración más clara de la opresión y de la injusticia de la cual es capaz la estructura de propiedad privada de los medios de producción, en que se fundamenta el actual sistema brasileño" (ibid, subrayado nuestro). No se trata sólo de condenar la motivación del lucro y la primacía del capital (Medellín, Justicia, 10). Se trata de penetrar la ley inexorable de un sistema, del cual —según cita, asumiéndolo, Monseñor Alfonso López Trujillo— Emmanuel Mounier afirmó: "Nunca tirano alguno amontonó bajo la calma de la normalidad tal cúmulo de ruinas e injusticias".¹⁴

Los Obispos Nordestinos denuncian también "la alta regresividad de la estructura tributaria brasileña. . . que contribuye a la espiral concentracionista" (de la renta), la escasa cobertura de sistemas de seguridad social sobre todo rural, y su equivalencia a "migajas", aun para aquéllos a quienes algo de el ahorro forzado revierte, ya que mucho más se les sustrae por otros medios, como "la congelación de salarios de los verdaderos creadores de la riqueza nacional" (ibid).

Denuncian asimismo los Obispos "la fuerte propaganda, la utilización del fútbol como medio de afirmación patriótica, y la utilización de mecanismos de ilusoria ascensión económica como la lotería deportiva" que, a su juicio "no consiguen entorpecer la conciencia del pueblo, capaz de identificar los verdaderos resultados del 'milagro'" (ibid).

Fijándose en la situación del campo, los Obispos denuncian que los programas gubernamentales

ponen dificultades insuperables "a las conquistas de significado más concreto para la liberación del campesino, como el acceso a la tierra", y que dichos programas han sido creados "después de ser eliminadas las condiciones de lucha reivindicativa por parte de los campesinos dándoles un carácter de dádiva generosamente concedida por el sistema" (Capítulo 8o. del Documento); y desenmascaran que los sindicatos rurales que "deberían ser un instrumento de lucha de la clase trabajadora", por la represión, son cada vez más sindicatos amarillos y "órgano burocrático de asistencialismo oficial" (ibid). De nuevo dan su juicio de valor: es "la estructura de propiedad de la tierra donde se originan las iniquidades de que es víctima el campesino" (ibid).

Al final de su documento, los Obispos y Superiores religiosos del Nordeste hacen un importante resumen de su análisis "a la luz. . . de su fe y con la conciencia de la injusticia que caracteriza las estructuras económica y social de su país" (Conclusión del Documento). La "pobreza" de los oprimidos —afirman— "es la otra cara de la riqueza de sus opresores" (ibid).

Estas estructuras —reafirman— "proviene(n) (hoy) de una situación del capitalismo dependiente de los grandes centros internacionales de poder. . . (con la ayuda de) pequeñas minorías (nacionales) cómplices del capitalismo internacional" (ibid). Se trata de "una coyuntura que no es humana y que por lo mismo no es cristiana" (ibid). Su superación en base a "una comprensión científica de la realidad, demuestra que la gran llamada del momento actual supone un proyecto histórico global de transformación de la sociedad" (ibid). Es, pues, en términos de vocación, en términos teológicos como los Obispos interpretan la interpelación de la realidad.

"Lejos de ser el efecto inevitable de una insuficiencia de la naturaleza, (esta realidad de miseria) es sobre todo, la consecuencia de un proceso fijado por la voluntad de los hombres comprometidos con el capitalismo internacional" (ibid). Así pues, los Obispos brasileños, confirman que en esta situación interviene sobre todo el pecado, optando, originando, ratificando lo que junto con Medellín han calificado como "situación de pecado". "La injusticia generada de esa situación —reafirman— tiene su fundamento en las relaciones capitalistas de producción, marcadas por la discriminación y por la injusticia" (ibid). No podemos olvidar que estas relaciones de producción son precisamente estructuración de relaciones humanas, y por tanto uno de los campos más abarcadores del ejercicio del amor o de la práctica del odio.

Es este "capitalismo internacional y los que

con él se comprometieron en nuestro país" —dicen los Obispos—, son los que imponen por todos los medios de comunicación y de educación un tipo de cultura dependiente. . . como justificación de su dominación, y para disimular el sistema de opresión en que están asentados" (ibid).

Para los Obispos del Nordeste "el proceso histórico de la sociedad de clases y la dominación capitalista conducen fatalmente a la confrontación de las clases (y éste es) un hecho cada día más evidente. . . Las masas oprimidas de obreros, campesinos y numerosos desempleados toman conocimiento de él y asumen progresivamente una nueva conciencia liberadora" (ibid).

Los Obispos y Superiores religiosos del Nordeste creen poder hacer esta constatación histórica. Al hacerla, claramente avanzan más allá de Medellín, respondiendo a signos de los tiempos, tal vez mejor mediados por el análisis científico de la realidad y más coherentemente interpretados por una respuesta cristiana. Para ellos "la clase dominada no tiene otra salida para liberarse, sino a través del largo y difícil camino, ya en curso, en favor de la propiedad social de los medios de producción. Este es el fundamento principal del gigantesco proyecto histórico para la transformación global de la actual sociedad en una sociedad nueva, donde sea posible crear las condiciones objetivas para que los oprimidos recuperen su humanidad despojada, lancen por tierra las cadenas de sus sufrimientos, venzan el antagonismo de clases, conquisten por fin la libertad" (ibid).

Para los Obispos su deber no consiste sólo en el diagnóstico de la realidad. "Cristo —dicen— nos enseñó con su ejemplo a vivir lo que anunciaba" aun a costa de que los poderosos vieran en El, "en su mensaje y en el amor efectivo con que lo anunciaba, un verdadero peligro para sus intereses económicos, sociales, políticos y religiosos, y lo condenaran a muerte" (ibid).

Por eso, ciertamente, los Obispos, en una opción imaginativa (que no implica, como se quiere hacer pretender por el procedimiento de la definición previa ya apuntada, una insurrección ni una transformación de hoy a mañana, sino un proceso, "un largo y difícil camino"), se definen por un cambio radical de la situación actual. Con ello fortalecen la esperanza de los pobres y de los oprimidos, que saben será también la devolución de la esperanza cristiana a los opresores.

"La esperanza cristiana —afirman—, que apunta hacia una nueva humanidad reconciliada consigo misma y con el universo, no nos permite quedarnos inertes, aguardando pasivamente. . . 'la liberación fi-



nal del cautiverio para participar de la gloriosa libertad de los hijos de Dios' (cfr. Rom 8, 18-22), sino que exige presencia actuante, capaz de provocar en la corriente de la historia **las señales de la Resurrección**, los esbozos identificadores de la nueva humanidad del futuro" (ibid.)

Al igual que Jesús en la cruz, pero en virtud de la esperanza que nos consiguió El con su muerte en abandono y con su Resurrección, más aún que en Medellín, desde el Nordeste Brasileño, abismo de desesperación humana, estos Obispos y Superiores religiosos, tienen el valor cristiano de convocar a la esperanza con las palabras de Jesús: "Reanímense y levanten sus cabezas, porque se aproxima su liberación (Lc 21,28)". Así concluye este valeroso y cristiano documento.

III.- PROSPECTIVA.

El enfoque de este artículo ha querido destacar la vigencia de la esperanza suscitada en Medellín en 1968 por los Obispos Católicos de A. L., una vigencia que hemos encontrado realizada en fidelidad creativa, que supone avance a medida que crecen las semillas de aquel encuentro y que cambia o se profundiza en la interpretación de los signos de los tiempos en A. L. He realizado esta tarea a partir de

dos documentos claves. ¿Es que no hay más de donde espigar? No es así. Ya nos hemos referido a otro documento brasileño, gemelo del que aquí hemos analizado.¹⁵ Ambos episcopados aquí citados, el peruano y el brasileño, han mantenido esta fidelidad a Medellín en otros documentos. También los Obispos del Paraguay han sido muy firmes en su seguimiento de Medellín.¹⁶ Asimismo, en ocasiones, los episcopados de Chile y de Nicaragua. Bien conocido es en Centroamérica el mensaje del 5 de Marzo de este año de la Conferencia Episcopal Salvadoreña. Y el año pasado, en el contexto de Guatemala, la carta de la Conferencia Episcopal, menos el Cardenal Arzobispo de Guatemala, que llevó por título "Unidos en la Esperanza", fue realmente un mensaje de esperanza para los oprimidos de Guatemala, aunque no llegue a avanzar como lo han hecho peruanos y brasileños. Se ha preferido aquí proponer dos ejemplos y estudiarlos más extensamente.

Los Obispos peruanos, sin embargo, recogen en su reflexión del 4 de Octubre de 1976 un importante toque de alerta: "Renovamos —dicen— nuestra comunión con los obispos de América Latina, precisamente cuando las orientaciones de Medellín corren el peligro de ser olvidadas o desvirtuadas, o cuando en algunos países de A. L. se intimida y acusa a Obispos, sacerdotes y fieles" (subrayado nues-

tro). Este peligro es percibido por muchos cristianos de A.L., esperanzados por Medellín. Se impone creer en el Espíritu y esperar que en la 3a. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano el año próximo (octubre 1978), los Obispos refuercen y consoliden la esperanza de los pobres. Pero se impone también colaborar eclesialmente para que sientan de parte de nosotros los cristianos latinoamericanos una urgencia responsable hacia este objetivo.

Preocupa el escuchar de labios de Monseñor López Trujillo en entrevista de prensa concedida en Roma durante el Sínodo mundial recién pasado, que no es preciso andar repitiendo a Medellín y que es ese terreno, adquirido ya, el terreno del que se parte. Preocupa más todavía que la justicia y catequesis, la liberación y su catequesis hayan estado ausentes de las intervenciones de los Obispos Latinoamericanos en este sínodo recién pasado, si se exceptúan las de los Obispos Schmitz (Perú) y Maradei (Venezuela). Hay muchos caminos para distanciarse de Medellín: uno de ellos es silenciarlo con el mecanismo "progresista" de no repetirlo imitativamente. No se trata de repetirlo, se trata de ser fiel a su esperanza creativamente.

Se dice que hay que salir al paso de los que tergiversan Medellín, interpretándolo con reduccionismo sociopolítico. Pero no se ve que apenas se ha dado a la dimensión sociopolítica de la fe cristiana una oportunidad de 10 años. Si posibles desviaciones son motivo suficiente para desenfatar que la liberación cristiana total incluye la liberación sociopolítica, se retornará probablemente a una fe divorciada de la vida. No es menor hoy que hace 9 años el peso de individualismo con el que se ha deformado el amor cristiano. No se tiene realmente mucho sentido histórico cuando se cree que se puede pasar ya a nuevos programas de evangelización porque los de Medellín, ausentes por siglos de la catequesis cristiana no sólo en A.L. sino en el mundo, ya serían presumiblemente patrimonio seguro de los cristianos. Aceleración histórica notable ésta que propugnan ciertos sectores eclesiales, que cuando se refieren a los programas de compromiso radical y global siempre los acusan de rapidez contraproducente para la asimilación de los cambios radicales. Creo que se haría bien pastoralmente si se siguiera cuidando la tierna planta que aún es Medellín en A. L. Eso sin contar que preocupan mucho más —al parecer a algunos episcopados— los reduccionismos políticos de la fe que sus centenarios reduccionismos intimistas y espiritualistas. Después de 4 años estamos aún esperando que los Obispos chilenos condenen con la misma fuerza con que condenaron a los Cristianos por el Socialismo a los Cristianos por el Capitalismo que no necesitan para actuar de una organización es-

pecial. Igualmente ha pasado más de un año desde que los Obispos Colombianos prometieron para "próxima ocasión" un pronunciamiento sobre "movimientos que defienden un ciego tradicionalismo"; esto lo prometieron cuando se pronunciaron con extrema severidad cuando condenaron a quienes pretenden "reducir la Iglesia a una simple asociación de personas que luchan por la justicia".¹⁷

Se afirma que hay que balancear el mensaje de Medellín con una dedicación episcopal a la evangelización propiamente tal, a realidades (esperemos que no a "temas") preeminentemente cristianos como Cristo y la Iglesia. Y esto, porque la ortodoxia está en peligro y la ortopraxis la descuida. A mi modo de ver se está aquí retrocediendo a una posición que ya en el cuerpo de este artículo hemos analizado: la praxis sociopolítica del cristiano no sería central a la evangelización, no respondería al fin específicamente religioso de ella, aunque —para usar las palabras minimalistas del Papa Pablo VI, y lo decimos con respeto — "no sería ajena a la evangelización" (EN, 30). No creemos que así se hace justicia al mandamiento del Señor. Si a través de la praxis sociopolítica, se puede edificar solidaridad y justicia humanas con alcances más universales que los de la caridad personal, con tanto o mayor derecho pertenece tal praxis al núcleo del Evangelio. Denos los Obispos su mensaje sobre Cristo; pero no permitan que la teología cristológica se convierta de nuevo en construcción sistemática que nos encandile desde su brillantez y no nos deje encontrarlo en sus hermanos "más pequeños" (Mt 25). Háblennos de la Iglesia pero no desde una actitud defensiva de jerarquía temerosa por autoridad sino dándonos ejemplo de conversión, arraigo en el pueblo de Dios y parcialización innegable por los pobres. Sobre todo, no se tome la ortodoxia como mecanismo para encubrir lo que los mismos Obispos nos anunciaron en Medellín: que ésta es "con dramática urgencia la hora de la acción" (Introd., 3), es decir la hora de la fe que se hace operante en el amor y la justicia.

Se teme que la fe resulte instrumentalizada, ideologizada. Tal vez convendría, antes de expresar el temor muy en alta voz, meditar si ya se desideologizó la fe en nuestro continente y si se dejó de permitir que un Cardenal (el de Bogotá) bendiga un banco a los pocos días de prohibir a sacerdotes apoyar una huelga de empleados bancarios. Pero más allá de polémicas, a la luz de una "fe que ordena la mente hacia soluciones plenamente humanas" (GS, 11), habría que analizar qué se entiende por ideologización de la fe. Si se predefine ideología como lo hizo el sociólogo Mannheim, como ideas incapaces de cuestionar los sistemas dados, ciertamente que la fe mucho se ha ideologizado por abuso de los cristianos, pero más ciertamente que al hacerlo

ha traicionado su esencia de esperanza. Si se predefine ideología como concepción absolutizante del mundo, no puede la fe enfeudarse en tal concepción sin traicionar su tensión hacia "la ciudad futura". Si, en cambio, se acepta que ideología puede entenderse como un sistema de medios para un fin, no puede encarnarse la fe sin ideologizarse, haciéndose así operante en un amor. Amor que, de por sí, se dará sin límites, pero precisamente por ello no rehusará ni la crítica ni la continua superación del sistema por el que lucha.

Se teme que en A. L. se haga inviable la Iglesia porque un imprudente reto al poder la lleve a una catacumba inoperante. Seamos sinceros: muchos piensan así y nadie, sea laico, sacerdote, religioso u Obispo cristiano está libre de este temor. Tal vez, sin embargo, parte del temor sobreviene cuando no se vive en carne propia la catacumba, el cautiverio de siglos que sufre en A. L. el pueblo. Un pueblo sociológico que a la hora de computar números se lo llama cristiano y católico, pero cuya represión de siglos muy pocos teólogos interpretan como persecución del pueblo de Dios. Recordemos que Medellín lo previó: "tomemos decisiones. . . sólo si estamos dispuestos a ejecutarlas. . . aun a costa de sacrificio" (Introd., 3., subrayado nuestro).

Se teme el vaciamiento de las Iglesias. Esto ciertamente no se da siempre allá donde la Iglesia es esperanza de los pobres en A. L. Pero recordemos las palabras del hoy Cardenal Araujo de Sales en Medellín: "Debemos tener el valor de ser fieles, aunque muchos abandonen el redil. Mucho más importante que el número en sí mismo es la autenticidad evangélica de un número generador. La firmeza, también, es una faz de la caridad".¹⁸

Se teme también, y no en último lugar, al marxismo y su infiltración a la Iglesia. Pero no se adopta la actitud de exigir discernimiento ni se asume, como parte de él, la posibilidad de un marxismo latinoamericano diverso, porque diverso es el proceso que llevaría a cualquier tipo de sociedad marxista en A. L., si es que la Iglesia es fiel a Medellín. Simplemente se condena. Y se condena hoy más duramente que en Medellín, a pesar de que entonces era más cercana, de acuerdo a cualquier cálculo político, la posibilidad latinoamericana de un régimen marxista de lo que hoy es. Se condena y ni siquiera se atiende, a la vista del Capitalismo transnacional, a asumir objetivos que lo excluyan, como hemos visto que lo hicieron en 1973 los Obispos Nordestinos.

Se teme a la tentación de la violencia. Tal vez sea éste el desfase mayor de análisis de la realidad respecto de Medellín. Cuando la violencia, institucionalizada y represiva, lejos de ablandarse se ha

consolidado y exacerbado fanáticamente en A.L., una estadística de pronunciamientos episcopales no mostraría, por desgracia, la misma perspectiva de Medellín que analizamos al comienzo de este artículo. Más bien se alude continuamente a la tentación de violencia en quienes la sufren cada vez más institucionalizada y represivamente. Para colmo se llega a minimizar a Medellín explícitamente: Para muchos "hoy en día. . . erigidos en exegetas caprichosos de expresiones del Episcopado Latinoamericano en Medellín, que interpretan a su amañó y fuera del contexto global, la situación de A.L. es indiscriminadamente 'una situación de injusticia, que puede llamarse violencia institucionalizada' y que es calificada teológicamente como 'situación de pecado' ".¹⁹ Y a continuación se ponen tales condiciones para que haya pecado (no se llega a hacer el mismo ejercicio respecto de la violencia), que realmente se evacúa el aporte teológico de Medellín. Contrástese con la percepción de los Obispos Nordestinos y medítese cuánto habrán sentido quienes así hablan el sufrimiento del pueblo violentado. "La reconciliación entre hermanos pasa necesariamente por la reconciliación con Dios",²⁰ dicen estos Obispos al hablar de que no se debe reducir el pecado al rechazo de los hermanos ya que es esencialmente rechazo de Dios y de su amor. La perspectiva evangélica es ciertamente otra: "Cómo vas a amar a Dios a quien no ves si odias a tu hermano a quien ves" (1Juan 4,20 y cfr. Mt. 5,23-24 que no podría expresar más cabalmente el enfoque contrario).

¡Temor! Tristemente este parece ser el espíritu que intenta apoderarse del momento. Temor y lo que el temor engendra: evasión y autoritarismo. Temor que incluso intenta cubrir pudorosamente la sangre de los mártires. Temor que enuncia en Roma (son palabras de Monseñor López Trujillo) que la relación entre salvación y liberación intrahistórica ha sido ya zanjada por la Comisión Pontificia de Teología en su reciente documento. Una relación que, apenas balbucea en el Concilio, hace 12 años. Se llega a perder el sentido de la historia, olvidando que demoró la Iglesia siglos en elaborar una Cristología y una teología trinitaria, cuyas fórmulas dogmáticas teólogos como Karl Rahner consideran un comienzo y no una conclusión zanjada. Autoritarismo que exige silencios a la reflexión teológica allá donde no hay declaraciones infalibles. En lugar de fomentar verdaderamente el pluralismo que tanto se enarbola, o al menos de pedir lo que se debe dar: escucha respetuosa, inteligente y dialogante.

Pero el Kairós de Medellín no ha pasado. Millones de oprimidos latinoamericanos dan cristiano testimonio de que ahí y más allá sigue estando puesta su esperanza, una esperanza que están preparándose para ir verificando contra toda esperanza en



“señales de resurrección”. No evadir esta esperanza sigue siendo el desafío de los Obispos Latinoamericanos. Una forma de evadirla muy elegante y ortodoxamente es retraerse del “hombre de este continente” y volver a centrarse en la Iglesia como institución. Sólo el Espíritu ayudará a que esto no acontezca.

NOTAS

1. Se citarán aquí conforme a la edición del CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de A.L. a la luz del Concilio, II Conclusiones*, Bogotá, 1974. Se citarán dando entre paréntesis el nombre del Documento respectivo. P. ej. (Mensaje), (Introducción, 2), (Paz, 3) etc.
2. Se trata del discurso de clausura del Concilio, publicado en *CONCILIO VATICANO II*, edición BAC, pp. 824-831.
3. CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de América Latina, I: Ponencias*, Bogotá, 1970, 4a. edición, p. 64.
4. Sólo al definir a la Iglesia como sacramento de la unidad de todos los hombres (LG, 1) se da en el Concilio un atisbo, en lenguaje difícilmente asequible, de la unidad entre historia humana e historia de salvación.
5. Obispos del Perú, *La Justicia en el Mundo*, editado por la Comisión Episcopal de Acción Social, Lima, 1975. El documento se citará por los números en que se divide.
6. Aun cuando estas ideas aparecen en la *Mater et Magistra* y en la *Gaudium et Spes*, su lenguaje es ciertamente menos claro.
7. Nos estamos refiriendo al Documento de los Obispos Colombianos, segunda parte I, Jerarquía y seglares en la acción política. Compárese con lo dicho en el Sínodo de Roma de 1971, n. 40.
8. Obispos y Superiores Religiosos del Nordeste Brasileño, *He oído los clamores de mi pueblo*, en *Perspectivas de Diálogo*, Montevideo, Año VII, agosto de 1973, No. 76, pp. 165-180.
9. Jeremías, Joachim, *Teología del Nuevo Testamento*, Vol. I, Salamanca, Sígueme, 1974, p. 138.
10. “severino” quiere decir duro, con dureza infligida.
11. Este es el primer texto, a lo que creemos, en el que Obispos Latinoamericanos se refieren al problema de la “seguridad nacional”.
12. *Participación Popular: una visión cristiana*, Lima, 1975, Cuadernos de Documentación de la Comisión Episcopal Peruana de Acción Social, No. 6, p. 11.
13. Pregunta formulada por el economista y cientista político norteamericano Peter J. Henriot en carta privada.
14. Alfonso López Trujillo, *Teología Liberadora en A.L.*, Bogotá, 1974, Ediciones Paulinas, p. 49.
15. Obispos Brasileños del Centro-Oeste, *El Grito de las Iglesias*, 6 de mayo de 1973, publicado en *Perspectivas de Diálogo*, Montevideo, Uruguay, Año VII, octubre de 1973, No. 78, pp. 231-236.
16. Obispos del Paraguay, *Entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios*, 12 de junio de 1976, en *Diálogo*, Guatemala, sept.-oct., 1976, pp. 38-44.
17. Obispos de Colombia, *Identidad Cristiana en la acción por la justicia*, 21 de noviembre de 1976, en *Ecclesia*, Madrid, 1-8 de enero, 15 de enero y 22 de enero, 1977, p. 22.
18. *La Iglesia en América Latina y la Promoción humana*, en CELAM, *La Iglesia en la actual transformación de A. L. a la luz del Concilio, I: Ponencias*, Bogotá, 1970, 4a. edición, p. 142.
19. Obispos colombianos, *op. cit.*, pp. 28-29.
20. *Ibid.*, p. 29.